

¿PUEDE CONSIDERARSE A LA EXPERIENCIA COMO UN TRIBUNAL NEUTRAL DE LA RACIONALIDAD EN NUESTRA CULTURA?

Las sociedades post – industriales han confeccionado una auto – percepción de sí mismas altamente desajustada. Entre el ámbito de las ciencias de la naturaleza y el ámbito de las ciencias del espíritu se abre un gran hiato onto - gnoseológico infranqueable. Se respeta al físico como a un “cuasi- dios” dominador de las técnicas altamente desarrolladas, y se escruta con cierta desconfianza las labores prácticas del moralista o del político. Miramos a nuestra comunidad desde la incómoda perplejidad que brota de la dicotomía drástica que, artificiosamente, hemos elaborado a lo largo de los años en nuestra tradición socio – cultural. Parece una cuestión de hecho, una praxis ejercitada comúnmente en los diálogos habituales, el que las cuestiones meramente técnico – formales se decidan entre especialistas en ingeniería, y los interrogantes de factura ideológica se encuentren en manos de los ideólogos, los moralistas, los políticos. Esta situación de decidir bifrontes, esta “doble contabilidad” , como dice Putnam, necesita ser revisada y criticada desde su propia génesis de constitución, para alcanzar a comprender que es irreal, hasta cierto punto. Acusamos a la ética y a la política de ser subjetivas porque sus afirmaciones o enunciados son imposibles de verificar, pero; en cierta forma , compartimos o participamos de ciertas adherencias ético – ideológicas; esta es la aporía insoslayable.

Putnam ilustra este punto reconstruyendo el argumento utilitarista de Bentham en el que se defendía la no – existencia de un juicio objetivo u objetivable que nos instara a preferir racionalmente entre jugar un juego infantil y leer una obra de arte o escuchar música. En última instancia, la preferencia entre un refresco de limón o uno de naranja es básicamente semejante a preferir jugar al escondite antes que leer a Cervantes. Bentham expone que, únicamente, el interés inter – subjetivo de nuestros pares culturales, gestado en la tradición, de donar mayor valor al arte que a los juegos infantiles, puramente lúdicos, es sobre lo que se edifica subjetivamente las preferencias comunitarias. En otras palabras, no hay objetividad alguna entre una y otra preferencia, simplemente nos interesa más, a muchos, la poesía que jugar a la comba; independientemente claro está, de que existen momentos para todo.

Para contestar a Bentham, Putnam muestra un ejemplo en el que la preferencia es claramente aleatoria. Juan y Pedro llegan a una cafetería, y piden un refresco de limón y uno

de naranja respectivamente. Esta elección subjetiva de refrescos podría interpretarse como sigue: Existen dos sabores L (Limón) y N (Naranja) de los refrescos y existen dos sensaciones gustativas de esos sabores gustar (G) y aborrecer (A), mediante un cálculo de placeres y aborreceres utilitarios, cuando Pedro elige el refresco de naranja sucede, experimenta $N + G$, y si hubiera elegido limón el resultado hubiera sido $L + A$, resultado no deseado, y otro tanto experimenta Juan en su cálculo hedonista utilitario.

No obstante, este cálculo hedonista presupone ingenuamente una identidad de sabores. El refresco de limón le gusta a Juan, su sabor no es el mismo para Pedro, quien lo aborrece. Lo que sucede es que Pedro prefiere la cualidad del sabor de la naranja, el gusto que “interiormente experimenta” llamésmole N_p , en tanto L_p , la cualidad del limón para Pedro, sería inherentemente desagradable. El léxico usado antes presupone una adicción $N + G$, cuando es un todo integral fenomenológico que no puede ser dissociado en términos analíticos. En resumen, la preferencia de Pedro por el refresco de naranja la concebimos como realmente subjetiva al igual que la de Juan, el interrogante que se nos plantea es, si tratamos de desvirtuar la afirmación de Bentham ‘todos los juicios de valor son subjetivos’, cuáles son las diferencias objetivas entre una preferencia por el limón y una preferencia por el arte; siendo una subjetiva y la otra objetiva (justificable), según Putnam.

Podíamos preguntarnos si las parejas homosexuales, un tema candente en nuestra tiempo, deben o no deben contar con idénticos derechos que las parejas heterosexuales institucionalizadas. Putnam, insiste en el hecho de que brotará la discordia, pero cada parte discordante argumenta, da razones, pretende justificar, dar corrección objetiva a su posicionamiento. El desacuerdo en el espinoso tema aludido parece, en cierto modo, justificar convicciones éticas, pero cuando Juan prefiere el limón a la naranja no se debe al hecho de que existan preferencias mayoritarias por los refrescos de limón; esta elección es una elección puramente subjetiva, una cuestión de gusto. Obviamente, la mentalidad y el carácter, la idiosincrasia personal de los individuos en nada interviene en una preferencia propiamente subjetiva. No asociamos la corrección, la objetividad, la bondad a elecciones como las de Juan y Pedro. Los tribunales morales edifican sus juicios correlacionando preferencias con caracteres idiosincrásicos; ahora bien, existen preferencias en sí mismas demasiado relevantes como para asociarlas a una batería de caracteres temperamentales. No es una

cuestión de gusto la preferencia que maximiza la utilidad en cálculo hedónico para el mayor número en la contemplación de torturas a inocentes, por ejemplo. El juicio objetivamente correcto sobre el particular es que es algo horrible, es un producto eminentemente espantoso. Las valoraciones no se dan aisladamente, forman grupos de sentido holístico indicadores de que esa batería de juicios de valor muestra correlaciones con caracteres de la personalidad; el que Juan prefiera un refresco de limón, a parte de su intrascendencia axiológica, es absolutamente irrelevante e independiente de su configuración de carácter e idiosincrasia. Juan elige subjetiva, pero no aleatoriamente, el refresco de limón por la mejor y la más obvia de las razones porque es el sabor que prefiere. En la elección por el limón juega la relatividad preferencial en el elenco de posibles sabores, pero la máxima objetividad para Juan es, que elige el sabor que más le gusta, y esto es lo objetivo de su preferencia subjetivo-relativa.

Para Putnam, tanto los relatos positivistas como los existencialistas creían que la estructura cognitiva humana, la racionalidad, mostraba algo así como facticidades neutrales e inocuas a la voluntad, y sobre esta presunta muestra neutral se efectuaba una preferencia totalmente aleatoria de unos juicios de valor sobre otros. La razón no mueve la voluntad a preferir, solo muestra hechos neutrales, habida cuenta de lo cual nos quedamos sin un móvil en las elecciones. La conclusión es, pues, hacer gravitar los juicios de valores sobre conceptos que rehuyen la naturalización como el 'instinto', 'la emoción', 'el placer', ese peculiar tono hedónico a la Bentham.

Este modelo no se ajusta a las investigaciones psicológicas de Köler, no hay un hiato entre el sabor (hecho neutral) y el valor (su gusto o exquisitez) operan de forma integrada, no hay experiencias neutrales en la degustación de un helado o un refresco, nos gusta o nos gusta sin más y aquí es absurdo el análisis. Lo que trata Putnam de apuntalar en sus aparentemente triviales ejemplificaciones es el supuesto a problematizado desde el que se gesta la incómoda pretensión del benthamita utilitario, la neutralidad de la experiencia. Un par cultural normal con capacidad y madurez suficiente cuenta con sobradas razones en su preferencia por el arte antes que su preferencia por practicar en juegos infantiles; el arte posibilita el que acrecentemos nuestra imaginación y sentimientos humanos, estas son experiencias ennoblecedoras por los efectos que producen en nosotros. Citando conclusiones extraídas de 'Las Conferencias John Locke', Putnam advierte: " ... resulta difícil comprender sin

distorsión incluso la significación filosófica de la ciencia, ya no digamos su significación práctica, cuando la ciencia y la reflexión moral se hallan separadas de un modo tan tajante como lo han llegado a estar en nuestra cultura ... gran parte del vacío que se observa en la ciencia social del presente surge de la tentativa de estudiar cuestiones sociales y psicológicas con un “ideal” de objetividad completamente falso” (1).

Existen razones para apoyar correctamente ciertos juicios de valor, pero no todos los juicios de valor son o han sido racionales. En los paquetes valorativos pueden adherirse intereses distorsionadores como la agresividad y la egolatría que inclinan hacia las desigualdades sociales, cuando menos. No obstante, de esta percepción que extraemos de nuestro pretérito, de este juzgar en la historia, no ha de concluirse que todos los valores en que se vértebra el mundo occidental u occidentalizado sean una mezcla tan arbitraria como absurda, una enorme ciénaga ideológica de intereses caóticos. Bajo la óptica de Putnam, autores como Foucault reducen el origen de una institución moderna como la clínica, los hospitales, a la materialización de una batería axiológica, un conjunto ideológico gestado históricamente en Occidente que aceptamos, credencialmente en el mundo contemporáneo, sin más motivos racionales que los derivados de un haz de pre – juicios aleatorios esto es, la cristalización histórico – institucional de la clínica no responde a una configuración describible en términos de razones objetivas en tanto no prejuiciadas.

La biología, la medicina, la economía constituyen “formas empíricas de saber”, según Foucault, que dinamitan la imagen meta – histórica de la historia de la ciencia; esto es, una imagen continuista análoga a la maduración de un organismo biológico, tales formas se traducen en pliegues históricos discontinuos. Tales pliegues representados por las formas empíricas de saber exhiben una “mutación” en las reglas de construcción de las proposiciones científicas; mutación que se acepta como científicamente verdadera. Foucault no habla de un cambio de contenido proposicional, ni de confutación de falencias pretéritas, habla de una edificación de nuevas verdades. El cómo se regulen los conjuntos proposicionales científicamente aceptados y pasibles de verificación y/o invalidación constituye el interrogante fundamental para pesquisar las razones de su aceptación o rechazo. Lo que trata de saber Foucault no es cuál es el poder que pesa sobre la ciencia exteriormente, sino los corolarios, los efectos de dominio interno en las redes enunciativas cómo el régimen (poder) interno de tales redes puede padecer una modificación global. Las prácticas sociales generan

dominios epistémicos, objetos, técnicas, conceptos y sujetos de conocimiento nuevos son alumbrados en la historia, el saber humano “nace” como producto del dominio, del poder de las prácticas sociales, tal saber construye un sujeto nuevo de conocimiento. La mera analítica del relato, del campo simbólico del poder de la ligazón interno – sintáctica del conjunto de hechos lingüísticos, son regularidades internas del léxico que no donan, ni pueden donar, la clave genealógica que rastrea Foucault; esto es los relatos han de concebirse como juegos estratégicos de acción – reacción, relaciones de fuerza, dominación – retracción, el modelo hermenéutico para aproximarse al discurso en su despliegue histórico es el de la batalla, la historia muestra su lucha, no sus significaciones, sus hablantes; la historia ha de entenderse como una relación de poder. En esta tesitura, el sujeto como fundamento del conocimiento y encarnación de la libertad queda diluido por Foucault y tratará de re – construirlo mediante un modelo psico – analítico de factura freudiana. En la historia del pensamiento occidental, el sujeto de conocimiento y representación se concebía como fundamento posibilitante, como origen transcendental del conocimiento y de la verdad; no obstante, según Foucault se ha de operar de otra forma y reconformar la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un relato definido como una batería estratégica anudada al conjunto de las prácticas sociales. La hipótesis genealógica cuenta que existen dos historias, dos discursos sobre la noción de ‘verdad’: existe, de un lado, una historia interna de la verdad, la historia de la verdad científica, capaz de auto-corrección vertebrándose en sus propios principios de regulación; y, de otro lado, existe una historia externa de la verdad en la comunidad socio – lingüística, en tal historia se estipulan baterías de reglas generadoras de formas subjetuales, de relaciones de dominación sobre objetos, de edificación de tipologías de saber.

Lo crucial genealógico para Foucault, bebiendo de Nietzsche, es escrutar la formación de los relatos sin asumir la pre – existencia de un sujeto de conocimiento. Nietzsche interpretaba el conocimiento como un invento espacio – temporal, localización geográfica y temporalización histórica son las bases genéticas desde las que ha de iniciarse una exégesis de la invención del conocimiento. Tal invención no significa origen, la institución eclesiástica, por ejemplo no tiene un origen metafísico, fue una fabricación idéntica a la fabricación de la poesía; los orígenes devienen inventos, fabricaciones.

El conocimiento, enmarañado con lo instintivo no es un instinto, pero de la pugna entre los elementos instintivos emerge el conocimiento; esto es, lo natural instintivo deviene como lo contra – instintivo, como conocimiento desligado de la naturaleza humana, conocimiento producto de una confrontación entre los instintos naturales de la especie. Bajo este enfoque, el conocimiento carece de origen, es un invento, un invento que no está inscrito en la naturaleza humana, pero el conocimiento pretende representar un mundo, emparentarse con un mundo a conocer. Sin embargo, no existe afinidad y/o semejanza previa a la invención entre el conocimiento inventado y lo que se desea saber. La aetas Kantiana carece de inteligibilidad en la línea de Nietzsche – Foucault dada la disimilitud condiciones de la experiencia y condiciones del objeto de la experiencia, no exista continuidad natural entre las baterías instintivas y el conocimiento, sino una relación de dominación – subordinación, una “relación de violación entre el conocimiento y las cosas”. Para interpretar lo medular del conocimiento, en tanto relación de poder, es la política y no el logos el marco hermeneútico que ha de desplegarse. No existen las condiciones trascendentales de posibilidad críticas para el conocimiento de las que hablara Kant, el conocimiento es un suceso histórico cuyos condiciones de invención no son del origen gnoseológico; el conocimiento existe como múltiples actos sin afinidades esenciales, actos violentos en los que nos apoderamos de las cosas, reaccionamos ante ellas, les imponemos nuestro poder; el conocimiento es una “zona de guerra” no epistémica, sino de lucha estratégica.

En esta línea de exposición, son las condiciones político económicas las que contexturan los sujetos de conocimiento, las relaciones de verdad. Los tipos de sujetos de conocimiento, los tipos de órdenes de verdad, las relaciones de dominio sobre los saberes, emanan de las redes políticas, en tales se edifican y/o constituyen. “La verdad foucaultiana” no está fuera de las relaciones de dominio, es un suceso derivado de múltiples imposiciones, en cada sociedad impera un régimen de verdad una política general de verdad en las que los distintos relatos son aceptados y operan como verdaderos. La economía política de la verdad en occidente muestra unos caracteres históricamente relevantes para Foucault.

En primer lugar, la verdad gravita sobre la estructura del léxico científico y sobre las instituciones que edifican tales léxicos. Poder político – producción económica padecen la necesidad de la verdad para la fijación de su poder.

En segundo lugar, la verdad es consumida en amplios marcos de la comunidad social.

En tercer lugar, la verdad se propaga bajo el poder político – económico en vigor a través de sus instituciones, el control institucional de la propagación de la verdad es casi exclusivo.

En cuarto lugar, sobre la verdad versan los debates políticos y las luchas sociales en mayor o menor grado. Las luchas ideológicas no son extirpables, lo que Foucault quiere es una práctica tecnocientífica generada en un marco ideológico justo, la verdad no es extirpable de los constructos de poder, la verdad es poder.

En quinto lugar, las luchas en torno a la verdad no son luchas por descubrimientos o aceptaciones, sino tensiones sobre la batería de reglas a construir, batería que permite demarcar la corrección ligada a efectos políticos de poder que pretenden establecerse. La lucha no es si estamos o no en contra de la verdad, sino sobre cuál es su estatuto y los roles económico-políticos que ha de desempeñar.

Fijémonos en el mundo medieval en el que la monarquía significaba la forma de poder adecuada y natural. Esta creencia estaba incardinada y justificada dentro de un paquete credencial en el que la institución eclesiástica con la constatación de su Dios contaban con un papel medular. Argumenta Putnam que esta ideología pretérita para los historiadores relativistas es bastante semejante, en su base irracional, a los fundamentos de las más firmes creencias de nuestro mundo contemporáneo. Bajo un prisma internalista se trata de cercenar estas falaces intuiciones relativistas de los historiadores y de los filósofos. Las posibles justificaciones del derecho divino de los monarcas para gobernar fueron y serán siempre pseudo – legitimaciones, no son adecuadas racionalmente; esta no validez en la justificación de tal creencia la muestra – no racional tanto en su época como en la nuestra. Las creencias se forman a partir de estructuras socio – políticas concreto – históricas y a partir de rasgos psicológicos característicos de ese momento epocal: la confianza en un “cielo protector” que se expresa a través de sus instituciones eclesiástico – políticas. Esta creencia se modela sobre tales pseudo fundamentos, se genera como ideología. La cuestión es si nuestros cánones de aceptabilidad racional están montados sobre bases ideológicas al igual que la creencia en el gobierno absoluto de los reyes emanado de Dios y avalado por las instituciones eclesiásticas.

Los “maestros de la sospecha” desvelaron un ingrediente irracional inconfesado en nuestras baterías credenciales éticas, institucionalizadas o no. Los historiadores y filósofos relativistas citan a estos pensadores para cimentar una concepción poco optimista del pulular humano en su historia. En el intradós de una cúpula socio – cultural determinada puede defenderse inteligente persuasiva o retóricamente ciertos presupuestos comúnmente aceptados, pero este es un sesgo de lo que significa racionalidad sobre el que no se pueden fundamentar ciertas creencias. Ha de postularse, como enfatiza Putnam, un concepto límite normativo – ideal de racionalidad que sirva para criticar posturas que degradan la propia noción de ‘racionalidad’. Considerar la creencia del derecho divino de los reyes o la creencia de la inferioridad psico – genética del sujeto femenino como creencias correctas, racionales o adecuadas, significa convertirnos en ideólogos inconsistentes; y en algunos casos, seres psicóticos. Parafraseando a Putnam: “... los cánones aceptados por una cultura o subcultura, ya sea explícita o implícitamente, no pueden definir lo que es la razón, incluso dentro de un contexto, porque presuponen la razón (razonabilidad) en su interpretación ... La razón es, en este sentido, al mismo tiempo inmanente –no se puede encontrar fuera de los juegos lingüísticos e instituciones concretas- y trascendente una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de toda actividad e institución”. (2).

De acuerdo con Putnam, el “concepto límite de racionalidad” es olvidado por los autores relativistas sacrificando el significado de tal concepto por un historicismo ideológico en el que todas las baterías de idearios son observadas desde idéntica perspectiva. Los teóricos relativistas han de pensar desde algún posicionamiento, no pueden relativizarlo todo. Un pensador marxiano como Althusser, quizá el “último gran rojo de Occidente”, concibe todas las ideologías como carentes de apoyaturas racionales, nacen amamantándose de intereses específicos de clase. Ahora bien, lo peculiar en este marxiano es la demarcación que establece entre una proposición científica demostrable formalmente y/o comprobable empíricamente, a las que reconoce como racionales y susceptibles de soportar condiciones veritativas; y las proposiciones filosóficas que son “tesis” a las que no se pueden aplicar la metodología físico – matemática, no son racionales, ni verdaderas o falsas, son dogmas ideológicos anclados en otro ámbito de justificación: su mayor o menor bondad, su mayor o menor grado de justicia. Consecuentemente, la ideología que surge del interés de la clase trabajadora es más justa, mejor que la viciada ideología burguesa. Este ámbito relativista

pretende eludir el juzgar las ideologías sobre patrones de aceptabilidad racional considerándolas a todas como productos no – racionales. Con Putnam : “La idea es que aunque toda ideología es adoptada por causas irracionales o no – racionales, algunas de estas (las que defiende los intereses de la clase trabajadora) son buenas, y producen buenas ideologías (por definición) , mientras que otras son malas y producen malas ideologías . En lugar de juzgar las ideologías por sus razones (- que son siempre racionalizadoras) hemos de juzgarlas por sus causas” (3).

Lo relevante en la crítica de Putnam a los diversos enfoques relativistas es mostrar su carácter auto - referencialmente inconsistente. En el caso que nos ocupa podría preguntarse a Althusser cómo podría garantizar una mayor bondad o justicia en una sociedad en la que imperasen los intereses de la clase trabajadora, si contesta que lo sabe por definición su postura será contemplada desde la perplejidad. Las baterías credenciales han de ser racionalmente justificables, no son irrationalidades, de lo contrario, solo brotaría la incomprensión cuando se defiende pasionalmente que un programa político es más justo que otro. Los pensadores de rasante relativista, culturalista o historicista declaran como locuras inconscientes, deseos profundos, en fin irrationalidades auténticas a las ideologías. Más aún, nuestro paquete credencial de “andar por casa” también parece encontrarse contaminado de raíz por intereses no racionales. Nuestras creencias quedan confinadas y relativizadas a una cultura empírico – concreta epocalmente determinada, los presupuestos que motivan nuestras inclinaciones credenciales brotan de una ideología específica, de una ciénaga no – racional. La crítica relativista trata de cercenar nuestra noción de `racionalidad ´ desde su propio intradós teórico, trata de mostrar su incoherencia interna, y en este punto es donde se produce un malestar generalizado para todos nosotros. Pero, una vez más, con Putnam: “Es verdad que hablamos un lenguaje público, que heredamos interpretaciones, que hablar de verdad o falsedad solo cobra sentido en el contexto de una tradición heredada ... pero también es verdad que rehacemos nuestro lenguaje, que construimos nuevas versiones a partir de las antiguas, y, que tenemos que usar la razón para hacerlo y, por decirlo todo, incluso para entender o aplicar las normas que no cambiamos ni criticamos”. (4).

Las investigaciones de campo realizadas por los antropólogos parecen apoyar las doctrinas relativistas culturales. La antropología muestra haces de creencias de otras culturas humanas que desde un prisma occidentalizado carecen de nuestros cánones de racionalidad, en

tanto en su hábitat funcionan de forma consistente, son “sus correcciones”, por expresarlo así. Pero la mostración de otras pautas de corrección no significa negar la existencia de criterios de demarcación entre lo que es correcto aceptar y lo que no. La relativización de los criterios de uso en la estipulación de lo que es correcto aceptar en tanto circunstancias socio – culturales específicas no ha de traducirse en un ‘Todo vale’ puesto que ‘Todo es relativo’. La argumentación de los antropólogos es negar la existencia de valores objetivos en los que comparar las distintas normas de corrección socio – culturales, y de aquí concluir una bondad intercultural idéntica. En esta tesitura, cualquier cultura primitiva es exactamente tan buena como la occidental o norteamericana. Según Putnam, los motivos de los antropólogos relativistas son muy nobles. Conservemos la diferencia, no destruyamos a las otras formas de asociación, pero su forma de apuntalar esta pretensión anti – imperialista no es consistente. Los valores no son cuestiones de gusto, ‘prefiero el refresco de limón’. La variedad cultural nos conmina a cercenar nuestra henchida superioridad cultural, pero ha de admitirse que las culturas o las tradiciones mismas pueden y deber ser escrutadas críticamente. Dicho más plásticamente: “Nuestra tarea no es aplicar mecánicamente normas culturales, como si se tratara del programa de una computadora y nosotros fuéramos la computadora, sino interpretarlas, criticarlas y ponerlas en un equilibrio reflexivo con los ideales que le dan forma” (5).

Las ciencias del Espíritu han causado un gran impacto en nuestra sensibilidad con respecto a las argumentaciones racionales, impulsándonos a la falaz conclusión de las bases no – racionales de toda argumentación. Pero esta conclusión es “contingentemente auto – refutable” porque debe ser esgrimida desde algún ángulo argumental, y más valdría un silencio semejante al del Tractatus. Los sistemas creenciales no son pseudo – enunciados nacidos de motivaciones, intereses, deseos o conductas puramente arbitrarias, si esto fuera realmente el caso nuestras preferencias, cualquier actitud proposicional sería, poco más, que unos ruidos emocionales. Por supuesto, algunas de nuestras creencias pueden resultar irracionales, pero para que esto sea una posibilidad práctica y real se precisa que nuestros discursos sean inteligiblemente racionales y gradualmente nos aproximemos a unos patrones de asertabilidad correcta, “mejor garantizada”. Como dice Putnam “Pese a que la racionalidad no puede ser definida mediante un canon o conjunto de principios, sí tenemos una concepción en evolución de las virtudes cognitivas que nos sirve de guía” (6).

Putnam enfatiza el hecho de que las prácticas suelen ofrecer resultados no muy satisfactorios, el diálogo habitual no parece fluir con toda la soltura y frescura que debería. No obstante, el hecho de que no siempre se logre un consenso, un acuerdo entre las partes que dialogan, que se comunican, no ha de traducirse en una afirmación de la “inconmensurabilidad total”. En última instancia, no podríamos decantarnos racionalmente a favor o en contra de una de las partes en discusión. Aún admitiendo lo irresoluble de algunas cuestiones, ha de postularse una idea directriz de lo que ha de ser un juicio racionalmente aceptable al cual nos aproximamos gradualmente en una infinita peregrinación hacia la imparcialidad, la consistencia y la razonabilidad.

Los desacuerdos políticos suele ser viscerales, con frecuencia puede describirse su génesis como más filosofía política que meramente política. Si no se llega a un acuerdo real, pueden estipularse una serie de compromisos que repartan las hostilidades posibles entre los litigantes. Cuando los sindicatos y los empresarios se sientan a dialogar existe la voluntad por parte de todos a sopesar razones y argumentos, y a ejercer una actividad crítica – comprensiva. Putnam cree que existen mejores y peores razones en los puntos fundamentales sobre los que se está debatiendo. Sucede, con frecuencia, que se siente un particular desprecio hacia un oponente porque consideramos que algunas de sus premisas genético – fundamentales exhiben una inmadurez intelectual y moral. Esta es nuestra vívida actitud hacia sus presupuestos, como portador de las virtudes que nos permiten trabar una conversación con él como la apertura mental, voluntad de considerar razones y argumentos, capacidad de aceptar críticas certeras. Es decir, el juego dialógico presupone un oponente con virtudes intelectuales que se respetan, aunque se desprecien sus premisas, y no un oponente que profiere sin sentidos o fantasías emocionales o caóticas. Un relativismo total significaría presentar toda discusión relevante como una preferencia idéntica a la de Juan y Pedro, no hay razones en la elección que posibiliten su legitimación. Sin embargo, somos oponentes impenitentes ante tal pretensión porque siempre esbozamos razones, más o menos meticulosas, con respecto a nuestra posición en el diálogo. Sería sumamente interesante describir las razones que pueden ofertarse cuando enjuiciamos sagazmente nuestra repulsa hacia el belicismo, preferir cohabitar en paz no ha de interpretarse como un burdo auto interés, sucede que es una opción más racional. Si una sociedad defiende la postura contraria

esto ha de estimarse como una creencia no – racional, porque existen creencias irracionales pero no todas son de tal guisa. El esquema conceptual que debería haber expuesto esta comunidad guerrera sería difícilmente justificable si tratase de desembarazarse de sus propios matices partidistas, si no hay lugar para la imparcialidad y la autocrítica entonces sus discursos son meros pseudo discursos, serían, algo así, como funestas demagogias nacionalistas de factura expansionista.

Putnam no trata de caracterizar una comunidad de ángeles, nuestros juicios de valor, con frecuencia, rebosan de factores interesados no – racionales. Extirpar, en la medida de lo posible, estos apéndices corrosivos es la infinita tarea de depuración necesaria para intentar lograr discursos razonables. La humanidad de la razón nos muestra falibilidad, pero de aquí no ha de pasarse a una exégesis de la historia como una serie de relatos ideológicos, relatos sin legitimación posible. Nuestro interlocutor más perspicuo no es el relativista total, hemos de habérmolas con un “relativista objetivo” como John Dewey. Expuesto en los términos de Putnam: “Ciertas cosas son correctas (objetivamente correctas) en ciertas circunstancias, e incorrectas (objetivamente incorrectas), y la cultura y el entorno constituyen las circunstancias relevantes” (7).

La relatividad objetiva deweyana de los valores se circunscribe en sus propias perspectivas socio – históricas de las que germina. No hay un Espejo Absoluto desde el que pueden quedar reflejados todos los juicios, y obviarse las circunstancias en su proceso de validación. La objetividad en sí y por sí platónica queda diluida, en su lugar el movimiento de pensamiento Dewey – Putnam nos habla de una objetividad judicativa legitimada desde el intradós de un ámbito socio – cultural efectivo. Esta Objetividad con mayúsculas es una “manía” platónica de legitimación metahistórica que busca sistema, ley y estructura válida para toda circunstancia posible. La objetividad con minúsculas acepta de buen grado el devenir y la mutación histórica como una objetividad humana “una objetividad suficiente”, la única que tenemos.

Acerquémonos ahora a la concepción instrumental de la racionalidad en la que se ejercita una dicotomía entre medios y fines. Se supone que la elección de fines ha de ser coherente mínimamente, pero la elección misma no se estima como racional; en cambio, en los medios la eficiencia es el criterio racional de la elección. La economía contemporánea se

ha hecho eco de esta dicotomía instrumental medios – fines acentuando el criterio de eficiencia en la órbita de la elección de medios en la que podrían ser maximizados sus resultados; es decir tales medios son susceptibles de crítica racional. Ahora bien, los fines de los agentes económicos no están sujetos a ningún criterio racional. La cuestión es, de acuerdo con Putnam, que esta polaridad instrumental fines – medios descansa en un esquema psicológico, cuando menos, simplista. Los fines o metas, en la misma medida que los medios usados para lograrlos, son claramente criticables bajo prismas racionales una vez superada esta muestra psicológica tan estrecha. Bajo este marco psicológico, las metas de los agentes han de tratarse como “parámetros individuales fijos”, el agente se adiestra en el cálculo probabilista de las consecuencias de sus decisiones o acciones para de esta forma lograr los fines con un alto grado de eficiencia. Si se considera que los parámetros individuales no son fijos su variación no responde a factores racionales, no podremos explicar los motivos del cambio.

En la práctica, una argumentación aquilatada puede convencer racionalmente a un agente a variar sus fines, varían sus metas porque le hemos persuadido. Los teóricos instrumentalistas se defenderían de tal objeción describiendo este caso en sus propios términos de la siguiente forma: el agente no ha calculado eficientemente las consecuencias de la acción, su estimación de los costos implícitos en la consecución de la meta ha sido defectuosa. Sucede que nuestro agente ha obviado fines o metas que podría haber elegido. No ha tenido en cuenta lo que le hubiera supuesto haber optado por otra meta, no ha entrevisto o imaginado en que hubiera consistido haber logrado precisamente esta meta y no otra entre un posible elenco de metas. En palabras más plásticas: “Esto da pie a una cuestión que tiene que ver tanto con la imaginación como con la inteligencia proposicional: en qué consistiría efectivamente, experiencialmente, alcanzar esa meta ... Y así empieza a introducir un sentido en el que las mismas metas, y no los medios, pueden ser criticados como irracionales” (8).

Según Putnam, lo que está en juego en la autocrítica de metas estimadas no solo depende nuestras capacidades cognitivas, sino también de nuestra capacidad de imaginación en la estimación de las metas que nos hemos propuesto. Más aún, la elección crítica – imaginativa de una meta puede estar correlacionada medularmente con algún matiz de nuestra idiosincrasia personal. La sub-estimación de los costos en la consecución de fines en

relación comparada con otros fines posibles no es el único criterio de estimación defectuosa de metas. En la elección de un fin general los medios pueden no ser cuestiones problemáticas, lo importante sería especificar qué es lo que constituiría un fin aceptable mediante un patrón práctico – global. La confección de especificaciones originales de fines o metas coimplica tanto la capacidad creativo – imaginativa del agente como sus capacidades cognitivas puras, su “inteligencia proposicional”.

Putnam ilustra con una situación contrafáctica el relativismo moral implícito en esta concepción psicológica instrumentalizada. Supongamos que existe una comunidad agraria preocupada únicamente por maximizar sus beneficios en la explotación de la tierra, y vivir los placeres más livianos como retozar, jugar al dominó y tomar cerveza abundantemente cuando acaban sus labores rutinarias. Son seres pacíficos, comunitarios, y sensatos en sus relaciones sociales, pero carecen de cualquier interés por el arte, la ciencia o cualquier tipo de especulación espiritual. Putnam describe esta comunidad ideada como una sociedad altamente deshumanizada, no por ser inmoral, sino porque en estos seres no se dan los intereses espirituales propios de comunidades humanas. Ni siquiera cuentan con una religión, ni con creencias inmemoriales en una cosmovisión, no son hombres primitivos, no son hombres, son seres inferiores, casi son animales. Estos seres agrarios empeñados en una existencia pacífica sin ningún interés puramente espiritual – cultural tendemos a considerarlos con un cierto desprecio; ahora bien, obnubilados por el prisma del relativismo ético no los llamaríamos irracionales, sus fines de subsistencia pacífica y degustación de cerveza no serían criticables racionalmente. Lo que sí se afirmaría es que podrían llevar una existencia mejor o mejorable, pero esta afirmación no es una preferencia genuinamente subjetiva. ¿Cómo afirmar, entonces, que es racional elegir una vida mejor comparada con la vida protagonizada por los seres de nuestro mundo posible imaginado?. Sigamos suponiendo rasgos del carácter y virtudes o capacidades de esta curiosa comunidad. Imaginemos a estos sujetos con las capacidades normales de cualquier agente humano, un antropólogo eficiente podría adiestrar a esta sociedad en la apreciación interesada del prisma especulativo – espiritual occidental. Las ciencias, las artes, aspectos humanos genuinos son ofertados a esta agrupación; ahora, estarían en condiciones de preferir estos nuevos valores mostrados por el intrépido antropólogo llegado de occidente. La conclusión de Putnam, que trata de extraer

de su ejemplificación, es que esta comunidad, despreciable por su desinterés cultural, es criticable racionalmente, su defecto es no haber contemplado otras metas alternativas a las que se habían marcado, nunca imaginaron en qué podría consistir una existencia interesada en el arte, en la ciencia, en algún tipo de actividad espiritual o cultural. Herederos de una concepción instrumentalizada de la racionalidad humana parece que no es criticable un tipo de agrupación de sujetos como la supuesta por Putnam. Sin embargo, esta contemporánea instrumentalización no ha estado presente en nuestra tradición para la que, si un grupo humano es “mejor” que otro, entonces esta afirmación es la mejor de las razones para preferir pertenecer a un grupo que a otro. Expresado en una sola frase: “Hemos perdido la capacidad de ver cómo la bondad de un fin puede hacer racional elegir un fin” (9).

La modernidad instrumentaliza la razón y deshace el nudo bondad – maldad de una meta, relativizando esta adherencia de bondad o maldad a los fines. Un fin tan malvado como el genocidio puede ser máximamente racional, habida cuenta de la eficiencia en el exterminio, en la elección de los medios usados para tal meta. Esta es la aporía implícita en la razón como instrumento. La tradición adhiere objetivamente bondad – maldad a la razón humana, una razón preferidora de metas bondadosas no pasionales en la que se ejercita una elección racional para preferir lo que es bueno elegir de acuerdo con la razón. No obstante, la objetividad de sesgo realista externalista del bien y el mal en la tradición de pensamiento no puede mantenerse como tal, debe ser reconstruida en términos pragmatistas adecuados, términos que deshagan las paradojas inherentes a una estrecha concepción instrumental de la racionalidad. Concluyendo con palabras del autor que nos ocupa: “ ... el razonamiento moral puede ser razonamiento en el pleno sentido del término ... se trata de algo que no solo implica a las facultades lógicas, en su acepción estricta, sino a nuestra capacidad íntegra para imaginar y sentir, en suma, nuestra sensibilidad total”. (10).

Referencias bibliográficas citadas :

1. Putnam, H. : Racionalidad y Metafísica. Trad. J. Toribio . Cuadernos Teorema , Madrid 1985 ,
pág 69 .
2. Putnam, H. : Razón, verdad e historia . Trad. J. M. Esteban Cloquel . Tecnos , Madrid 1981 .
pág. 165 .
3. Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 164 .
4. Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 171 .
5. Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 174 .
6. Putnam, H. : Racionalidad y Metafísica. Ob. Cit. , pág 104 .

7. Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 176 .

8 Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 177 .

9. Putnam, H. : Razón, verdad e historia Ob. cit. , pág. 176.

Se trata de un párrafo de Apel citado por Putnam

10. Putnam , H. : Racionalidad y Metafísica. Ob. cit, pág 63 - 64

Para cualesquiera desiderata : sanbrunolisardo@gmail.com y/o delacruzlisardo@gmail.com .

